

Grażyna Gajewska

Przyroda(i)kultura w epoce antropocenu

ABSTRACT. Gajewska Grażyna, *Przyroda(i)kultura w epoce antropocenu* [Nature(and)culture in the anthropocene epoch]. „Przestrzenie Teorii” 17. Poznań 2012, Adam Mickiewicz University Press, pp. 105-114. ISBN 978-83-232-2449-5. ISSN 1644-6763.

The article deals with a New Understanding of nature and culture, which is being crystallized in the intellectual current defined by the name of post-humanities. The starting point for the analysis of work of art from the area of bioart – transgenic plant named Edunia, which is a part of a larger project *Natural History of the Enigma*. Edunia, which does not occur in nature but was created by the artist Eduardo Kac by means of specialists in the field of genetic engineering. A new form of life defined as *plantimal* shows a DNA expression of the artist included into decorative flowers of petunia. Rose petals of flowers are “interspersed” by dark red vessels the feature of which is the expression of Kac’s gene; this because the artist took care of that that his DNA was found just in the venation of the flower. In the article I present two interpretation paths of this work of bioart which, however, are not a sharp counterpoint to one another, but somewhat differently place accents between nature and culture in their mutual entanglements. One of these paths may be defined as an attempt at making others realise or reminding them about our evolutionary species condition, while the other one as an attempt at treating nature as an important actor of the socio-political activities.

Zwierzoroślina – prowokacyjny gest Eduarda Kaca

Podczas Mediations Biennale zorganizowanego w Poznaniu jesienią 2010 roku w jednej z sal Muzeum Narodowego wystawiono transgeniczną roślinę – Edunię. Została ona wykreowana przez artystę Eduarda Kaca przy współpracy naukowców i jako produkt inżynierii genetycznej nie występuje w naturze. Nowa forma życia określana jako *plantimal* (zwierzoroślina czy roślinozwierzę) wykazywała ekspresję DNA artysty włączoną w ozdobne kwiaty petunii. Różowe płatki kwiatów były „poprzecinane” przez ciemnoczerwone naczynka cechujące się ekspresją genu Kaca, artysta zadbał bowiem o to, żeby jego DNA znalazło się właśnie (wyłącznie) w użytkowaniu kwiatu. Na widzach świadomych tego zabiegu robiło to duże wrażenie, ponieważ ciemnoczerwone, widoczne gołym okiem użytkowanie kojarzy się z ludzkim układem krwionośnym. Sytuacja ta okazuje się jeszcze bardziej intrygująca, gdy zdajemy sobie sprawę z tego, że białko człowieka produkowane przez tę roślinę jest immunoglobuliną, a więc antyciałem odgrywającym ważną rolę tropiciela i neutralizatora obcych ciał. Filozofka i krytyczka współczesnej estetyki – Monika Bakke zauważyła:

Na poziomie symbolicznym ten właśnie aspekt realizacji artystycznej zyskuje największe znaczenie, gdyż ludzkie antyciało, które przecież wyewoluowało, by walczyć z obcym ciałem, zostało tu z nim zintegrowane. A zatem nie jest to rywalizacja między formami życia, ale raczej współudział w materialności, ujawniony na molekularnym poziomie życia¹.

Za przywoływaną badaczką można powiedzieć, że bioartystyczny projekt *Natural History of the Enigma* (Naturalna historia enigmy), do którego należy Edunia, rzeźba dużych rozmiarów, fotografie, grafiki, nasiona zwierzo-rośliny, kartki z opisem przedsięwzięcia, jest „projektem artystycznym, w którym działanie artysty przybiera dziwną i radykalną formę «humanizacji» nie-ludzkiego innego”². W kontekście tych spostrzeżeń warto zastanowić się, na czym polega owa „humanizacja” nie-ludzi i czemu ma ona służyć?

Odpowiadając na te pytania, można wyodrębnić co najmniej dwie ścieżki interpretacyjne, które jednak nie stanowią względem siebie ostrego kontrpunktu, lecz nieco inaczej rozkładają akcenty między przyrodą i kulturą w ich wzajemnych uwikłaniach. Jedną z tych ścieżek można określić jako próbę uświadomienia czy przypomnienia o naszej ewolucyjnej kondycji gatunkowej, drugą natomiast jako próbę potraktowania przyrody jako ważnego aktora społeczno-politycznych działań.

Ucząc się postaw nieantropocentrycznych

Jedną z możliwych interpretacji projektu Naturalnej historii enigmy będzie próba sprowokowania widzów do ponownego przemyślenia granic między ludźmi i nie-ludźmi, w tym przypadku roślinami. W tym ujęciu Edunia ma przypominać ludziom, że jesteśmy częścią ewoluującej przyrody, a dziedzictwo to zostało zapisane w naszych genach. Tak bardzo przyzwyczailiśmy się podkreślać wyjątkowość człowieka, że częściej i chętniej stawiamy barykady między ludźmi a nie-ludźmi (zwierzętami, roślinami, piaskiem, wodą) niż postrzegamy siebie jako część przyrody czy też widzimy siebie w wielostronnych relacjach z przyrodą. Artysta, decydując się na połączenie cząstek swego biologicznego układu z ozdobną rośliną, zdaje się nie tylko podważać arystotelesowską i judeochrześcijańską tradycję hierarchicznej struktury żywych organizmów³, ale prze-

¹ M. Bakke, *Postnaturalna historia Edunii*, „Kultura Współczesna” 2011, nr 1, s. 123. Na temat kreacji Edunii w nurcie bioart zob. także: M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2011, s. 171-174.

² M. Bakke, *Postnaturalna historia Edunii*, s. 123.

³ Arystoteles w traktacie *O duszy* przedstawił trójdzielny, a zarazem hierarchiczny podział bytów. Według tej koncepcji na najniższym szczeblu znajdują się rośliny, później

czy stereotypowemu przekonaniu, że hybrydyzacja może przynieść wyłącznie odrażające efekty⁴. Edunia jest nie tylko atrakcyjna pod względem estetycznym, ale – co ważniejsze – jest żywym (w sensie dosłownym) manifestem przekraczania hierarchicznej struktury bytów. Z tej perspektywy projekt Kaca wpisuje się w nurt intelektualny określany mianem posthumanistyki, którego zwolennicy podkreślają konieczność przesunięcia akcentu z problemów i postaw intelektualnych, uwydatniających uprzywilejowaną pozycję człowieka w świecie, na postawy nie-antropocentryczne.

Najistotniejsze zagadnienia posthumanistyki dotyczą tożsamości gatunkowej i jej granic. Jeśli w słynnej rozprawie humanistycznej z 1486 roku *De dignitate hominis* Pico Della Mirandola przedstawił człowieka jako istotę zawieszoną między bytem zwierzęcym a anielskim – przy czym zrównanie ze zwierzętami uznawał za deprecjonujące – to posthumaniści większą uwagę zwracają na zwierzęcą kondycję człowieka niż na pretendowanie do anielskiego statusu. Namysł skierowany jest na relacje i ich płynność między tym, co ludzkie i nie-ludzkie, a więc na związki człowieka z technologią, z rzeczami, a także współistnienie ludzi z innymi zwierzętami czy jeszcze szerzej: z roślinami, piaskiem, wodą. W wie-

zwierzęta, a najwyższe miejsce zajmują ludzie. Kryterium oddzielenia roślin od zwierząt i ludzi była zarówno dusza (według Arystotelesa rośliny obdarzone są jedynie duszą wegetatywną, a więc taką, którą mają wszystkie żywe byty), jak i przekonanie, że rośliny to byty nieruchome oraz niewrażliwe (Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1988). Z kolei w starotestamentowych dziejach początków świata i ludzkości czytamy, że Bóg rzekł: „Uczyńmy ludzi na obraz nasz, podobnych do nas, a niech władają rybami morza i ptactwem nieba, i domowymi zwierzętami, i wszelkimi płazami, pełzającymi po ziemi”³. Człowiek jest tu nie tylko oddzielony od reszty przyrody, gdyż jako jedyna istota został stworzony na podobieństwo Boga, lecz także uzyskał prawo władania zwierzętami. Potwierdzone to zostało w dalszej części Księgi Rodzaju: „Władajcie rybami morza i ptactwem nieba, i wszelkim zwierzęciem, ruszającym się na ziemi”³. Nie-ludzkie stworzenia zostały darowane człowiekowi, by ten mógł wypełnić Bożą wolę [Księga Rodzaju, 1, 26 w: *Pismo Święte: Stary i Nowy Testament: w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół pod red. M. Petera (*Stary Testament*), M. Wolniewicza (*Nowy Testament*), wyd. 1, Poznań 2006, s. 27 oraz 1, 28, s. 27.].

⁴ W kulturze zachodniej mocno utwierdziło się przekonanie o odrażających efektach mieszania gatunków. Dość wspomnieć o mitycznym, przerażającym Minotaurze zrodzonym z aktu płciowego kobiety i byka czy – z czasów współczesnych – o wzbudającym wstręt człowieku-musze powstałym w wyniku błędu podczas eksperymentu naukowego z opowiadania *The Fly* z 1957 roku George’a Langelaana. Warto podkreślić, że opowiadanie to stało się inspiracją do nakręcenia kilku filmów, w których wręcz epatowano brzydotą ludzko-owadziej hybrydy. Filmowa historia człowieka-muchy składa się z trzech części: pierwsza z 1958 roku (*The Fly*) w reżyserii Kurta Neumanna, druga z 1959 roku (*Return of the Fly*) w reżyserii Edwarda Bernda i trzecia z 1965 roku (*Curse of the Fly*) w reżyserii Dona Sharpa. W 1986 i 1989 roku pojawiły się nowe wersje *Muchy* w reżyserii Davida Cronenberga i Chrisa Walasa.

lu nurtach posthumanistyki rozróżnienia na gatunki, płcie, orientacje seksualne, rasy, klasy społeczne ustępują koncepcji człowieka o nieesen-
cjalistycznej tożsamości, będącej w ciągłym ruchu, działającej w splocie
z ludźmi i nie-ludźmi.

W konsekwencji pytanie Immanuela Kanta: „czym jest człowiek?”,
zmierzające do określenia skończoności w człowieku (jako kwestii antro-
pologicznej i problemu jestestwa)⁵, ustępuje pytaniu: „jak staję się czło-
wiekiem?”. Za tą zmianą dominanty i przesunięciem akcentu zaintereso-
wań posthumanistyki przemawia świadomość nierozstrzygalności sporu
o to, czym/kim jest człowiek? Przykładowo, Arystoteles powiadał, że czło-
wiek jest istotą państwową⁶; św. Augustyn, że jest obrazem Boga⁷; Blaise
Pascal uważał, że jest on nicością wobec nieskończoności, wszystkim wo-
bec nicości, trzciną myślącą⁸; z kolei Johann Gottfried Herder postrzegał
człowieka jako istotę mającą język, co umożliwia mu rozagę⁹; Zygmun-
towi Freudowi jawił się on jako wypadkowa superego i podświadomości¹⁰;
Emmanuelowi Mounierowi jako osoba wolna i twórcza, jedyna rzeczywi-
stość, którą poznajemy i tworzymy od wewnątrz¹¹; natomiast Emmanuel
Lévinas pisał o człowieku jako Innym¹² itd. Drugi powód, dla którego
w posthumanistyce pojęcie ‘człowiek’ okazuje się niedefiniowalne, to hi-
storyczna świadomość odmawiania tego miana wielu grupom ludzi. Dość
przypomnieć, że w różnych okresach problematyczną kwestią było to, czy
kobieta jest człowiekiem, miana tego odmawiano niewolnikom, kolonizo-
wanej ludności poza Europą, chorym psychicznie. Trzeci powód, dla któ-
rego posthumaniści nie dążą do uchwycenia istoty człowieka, wiąże się
z rozwojem nauk przyrodniczych i technicznych, niepozwalających już
postrzegać go jako pojedynczej i zunifikowanej istoty. Dziś trudno mówić
o skończoności człowieka, skoro nauki przyrodnicze dowodzą, że jesteśmy
częścią ewoluującej przyrody, a za sprawą biotechnologii inicjujemy auto-

⁵ Zob. M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 9-17.

⁶ W tłumaczeniu: „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie”, lecz
w przypisie pojawia się wyjaśnienie, że dosłowne tłumaczenie brzmi „człowiek jest istotą
państwową”. Arystoteles, *Polityka*, w: *Polityka z dodatkiem pseudo-arystotelesowej Eko-
nomiki*, przeł. L. Piotrowicz, wstęp K. Grzybowski, Warszawa 1964, s. 6-7.

⁷ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. J. Czuj, Warszawa 1953, s. 319-320.

⁸ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1958, s. 63, 144.

⁹ J.G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Płaczowska, w: tenże, *Wy-
bór pism*, wybór i oprac. T. Naumowicz, Wrocław-Warszawa 1988, s. 87.

¹⁰ S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, przed-
mowa K. Obuchowski, L. Korzeniowski, Warszawa 1995, s. 54-56.

¹¹ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, wybór
i oprac. J. Zabłocki, Kraków 1965, s. 8, 9.

¹² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, War-
szawa 1998, s. 26.

ewolucję. W posthumanistyce dominuje przekonanie, że jesteśmy częścią symbiotycznej planety¹³, funkcjonujemy w kontekście innych form życia i materii nieożywionej: zwierząt, roślin, pokładów geologicznych, bakterii. To z kolei nie pozwala na myślenie o człowieku jak o wyizolowanej czy wyobcowanej od świata, jednolitej, skończonej całości.

W posthumanistyce mamy do czynienia zarówno z nieesencjalistyczną koncepcją człowieka będącego w ciągłym ruchu, związkach z nie-ludzką przyrodą, jak i z nową koncepcją przyrody, czy raczej przyród, gdyż mowa o nich w liczbie mnogiej. O ile we współczesnej humanistyce normą stało się już mówienie o kulturze/kulturach w liczbie mnogiej, o tyle rozprawianie o przyrodzie w liczbie mnogiej (a więc mówienie o przyrodach, a nie przyrodzie) jest jeszcze mało rozpowszechnione. Najczęściej przyroda postrzegana jest jako swoisty monolit, w odróżnieniu od rozmaitych kultur (tak w ujęciu diachronicznym, jak i synchronicznym). W niektórych kręgach intelektualnych przełamanie tego sposobu myślenia nastąpiło pod koniec XX wieku. Phil Macnaghten i John Urry w pracy *Alternatywne przyrody: nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie* z 1998 roku przedstawili argumenty na poparcie tezy, „że nie ma jednej «przyrody» jako takiej, lecz są tylko rozmaite konkurencyjne «przyrody» i że każdą z nich konstytuuje różnorodność procesów społeczno-kulturowych, od których takie przyrody nie dają się zasadnie oddzielić”¹⁴. Bruno Latour w książce *Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji* pisze w liczbie mnogiej nie tylko o kulturze/kulturach, lecz także o naturze/naturach, jednocześnie podkreślając relacyjność rozmaitych kultur – natur. W dołączonym do książki *Słowniku* hasło ‘ludzie’ odsyła do hasła ‘nie-ludzie’, co akcentuje tę relacyjność i nie pozwala na wyraźne wyizolowanie człowieka z grona innych aktorów biorących udział w sformułowanym przez Latoura projekcie politycznym¹⁵.

W posthumanistyce podmiot to niekoniecznie człowiek, lecz na przykład zwierzę, nie tylko w takim sensie, że człowiek jest jednym z wielu gatunków zwierząt, lecz także w tym sensie, że nie-ludzkie zwierzęta, chociaż różnią się od nas, to są istotami żywymi, czującymi i koegzystującymi z ludźmi. Dlatego intelektualści, tacy jak: Donna Haraway, Lynn Margulis, Peter Singer, Richard Ryder przeciwstawiają się protekcyjności wobec zwierząt i ich dyskryminacji. Przekłada się to na rozmaite

¹³ L. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2000. Na poglądy Margulis powołuje się np. Monika Bakke w tekście: *Post-antropocentryczne ciała: symbionty, protezy, liminalne życia*, „Kultura Współczesna” 2009, nr 1, s. 132-133.

¹⁴ P. Macnaghten, J. Urry, *Alternatywne przyrody: nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, przeł. B. Baran, Warszawa 2005, s. 9.

¹⁵ B. Latour, *Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, wstęp M. Gdula, Warszawa 2009.

formy ochrony zwierząt, na przykład w zaostrzaniu unijnych przepisów dotyczących wykorzystywania zwierząt w eksperymentach naukowych¹⁶, a zwłaszcza zaniechania eksperymentów z udziałem najbliższych nam gatunkowo dużych małych: szympanсів, bonobo, goryli i orangutanów¹⁷ czy też w prywatnych inicjatywach ochrony zwierząt (np. koni), które ze względu na wiek lub kontuzje najprawdopodobniej trafiłyby do rzeźni. Także wiele inicjatyw społecznych (np. akcja sprzątanie świata, segregacja śmieci) świadczy o wzrastającej świadomości ekologicznej, aczkolwiek motywacją niektórych przedsięwzięć nie tyle (czy nie tylko) jest ochrona zwierzęcych czy roślinnych innych, lecz przede wszystkim – a więc na wzór antropocentryczny – ludzi jako gatunku. Znamiennym przykładem będą tu próby uregulowań prawnych i kroki zmierzające do przeciwdziałania ociepleniu klimatu. Motywacją tych przedsięwzięć jest przecież (przede wszystkim) zapewnienie naszym dzieciom i wnukom warunków do zdrowego i bezpiecznego życia na Ziemi. W tym ujęciu dbanie o przyrodniczy makrosystem rozpatrywać można jako nieco łagodniejszą formę szowinizmu gatunkowego przejawiającego się troską o zwierzęta, rośliny, wodę, piasek w celu ocalenia przyszłych pokoleń ludzi¹⁸. Tak więc staranie o biologicznych Innych wcale nie musi być motywowana chęcią przezwyciężenia postaw antropocentrycznych, lecz chęcią zachowania status quo, chociaż przy zmianie metod.

Holocen przechodzący w antropocen

Sygnalizowana powyżej kwestia ocieplenia klimatu i próby przeciwdziałania jego skutkom są interesujące z perspektywy relacji przyroda – kultura. Niegdyś rozmowy o pogodzie traktowano jako kurtuazyjną część spotkań towarzyskich, często, pod względem poznawczym, niemające żadnej wartości (z tym wyjątkiem, że jako wartość traktować możemy umiejętność nawiązywania konwersacji). Dzisiaj rozmowy o pogodzie urastają do rangi poważnych problemów naukowych, a także społecznych, ekonomicznych, politycznych. Sądzę, że w dyskusjach na temat ocieplenia klimatu niezmiernie ważne (jeśli nie najważniejsze) jest to, że cywilizacyjne przemiany ludzkiego zdomowienia w świecie zaczęto traktować

¹⁶ Zob. raport Rady Unii Europejskiej z 14-16 grudnia 2009 roku: <http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/agricult/111950.pdf> [16.07.2011].

¹⁷ W objęciu szczególną opieką dużych małych można dopatrywać się zarówno postaw posthumanistycznych, nieantropocentrycznych, jak i – odwrotnie – antropocentrycznych, ponieważ spośród wielu gatunków zwierząt wyróżnia się te, z którymi najbliżej spokrewnieni są ludzie.

¹⁸ Zob. M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*, s. 48.

jako ważny czynnik zmian geologicznych. Na istotę tych przeobrażeń zwrócił uwagę chemik, laureat Nagrody Nobla, Paul J. Crutzen i Eugene F. Stoermer w artykule „*Anthropocene*”, *Global Change Newsletter* z 2000 roku. Nazwa najmłodszej epoki geologicznej holocen datowanej od 11 700 +/- 11 650 lat po czasy współczesne, przechodzi w antropocen właśnie ze względu na znaczne przemiany geologiczne spowodowane działaniami ludzi. Crutzen wymienił przede wszystkim: intensywną urbanizację świata, szybkie wyczerpywanie przez człowieka paliw kopalnych odkładających się przez setki milionów lat, jak również zanieczyszczanie środowiska oraz emisję gazów cieplarnianych¹⁹. W tym ujęciu ludzkie działania jawią się jako ważny czynnik zmian przyrodniczych na skalę globalną. Chociaż trudno precyzyjnie określić, w jakim okresie to nastąpiło (Crutzen uważa, że antropocen zaczął się około 200 lat temu, wraz z intensywnym rozwojem przemysłu, ale według innych koncepcji epoka ta zaczęła się już wtedy, gdy ludzie podjęli się uprawy roślin), to wielu naukowców przyjęło przychylnie propozycję zmiany nazwy współczesnej epoki geologicznej, uznając słuszność argumentacji noblisty. Tym samym niemożliwe stało się utrzymywanie dawnego podziału na przyrodę i kulturę, obie te sfery okazują się połączone siecią wielorakich relacji.

Przyroda od dawna podlega ingerencji człowieka, można nawet mówić o jej wytwarzaniu: zagospodarowanie ziemi, sadzenie lasów, tworzenie sztucznych jezior, hodowanie transgenicznych roślin i zwierząt należy tyle do porządku przyrody, ile kultury. Współcześnie przyroda już sama w sobie jest hybrydyczna i – jak sztucznie wytworzone odmiany roślin, które zdobią przydomowe ogrody oraz zmodyfikowane genetycznie zwierzęta – postrzegana jako coś „naturalnego”, chociaż z naturą niewiele ma wspólnego. Przykładowo, niektóre zwierzęta poddaje się modyfikacjom genetycznym ze względu na spodziewany wzrost masy ciała, produkcji mleka, co ma znaczenie na rynku spożywczym, a także ze względu na pozyskiwanie białek, enzymów w przemyśle farmaceutycznym. Pewną rolę odgrywają także kwestie estetyczne, by wspomnieć hodowlę ryb akwariowych o nazwie Danio pręgowanych (*Danio rerio*) występujących w pięciu kolorach, co z założenia ma urozmaicić i uatrakcyjnić faunę akwarystyki. Także wiele współcześnie występujących odmian ozdobnych roślin ogrodowych, ale także drzew i krzewów owocowych poddaje się modyfikacji genetycznej, by uzyskać atrakcyjniejsze barwy kwiatów lub owoce odporne na zmienne warunki klimatyczne.

Pod tym względem warto jeszcze raz przyjrzeć się Edunii z projektu Kaca. Historia genetycznej transformacji tej hybrydy nie zaczęła się wca-

¹⁹ Zob. <<http://www3.mpcch-mainz.mpg.de/~air/anthropocene/Text.html>> [25.07.2011].

le w XXI wieku, lecz znacznie wcześniej. Przypomnijmy, że materiał genetyczny tej zwierzorośliny pochodzi od człowieka i niezmiennie dziś popularnej rośliny ozdobnej zwanej petunią, jednak roślina ta, w takiej formie, jaką znamy z ogrodów, sama w sobie jest mieszańcem, hybrydą (stąd nazwa *Petunia xhybrida*) niewystępującą w naturze. Petunia ogrodowa została stworzona przez człowieka z dwóch gatunków (*Petunia axillaris* Jass. i *Petunia violacea* Lindl.) rosnących na terenie Ameryki Południowej, a następnie eksportowanych i poddanych genetycznej przemianie²⁰.

Świadomość takich ingerencji człowieka skłania humanistów do wydobycia różnic między pojęciem natura a pojęciem przyroda. W kontekście interesujących mnie tu zagadnień nie można terminów tych traktować jako synonimów. W słowie natura akcent przypada na to, co stałe – ma to uzasadnienie filologiczne, ponieważ łacińskie słowo *natura* podkreśla chwilę narodzin (*nasci* – zostać zrodzonym, a to sugeruje, że w momencie przyjścia na świat konkretna forma życia zostaje wyposażona w niezmiennie cechy). Z kolei słowa przyroda można używać na określenie zastanego świata ożywionego i nieożywionego, niezależnie od tego, jak, jakimi metodami została ona powołana do istnienia²¹. Wzmoczona w ostatnich dziesięcioleciach refleksja nad naturą a przyrodą świadczy o tym, że na przełomie XX i XXI wieku stanęliśmy w obliczu ważnych, chociaż niekoniecznie gwałtownych przemian. Nie są one tak spektakularne, jak wyprawy w kosmos czy pierwsze kroki Neila Armstronga na Księżycu, lecz w istotny sposób zmieniają nas oraz otaczający nas (i wytwarzany przez nas) świat. Jeśli XIX stulecie określano wiekiem pary i elektryczności, a kolejne stulecie, zwłaszcza jego ostatnie dziesięciolecie, okresem telekomunikacji, to początek XXI wieku zdaje się należeć do nauk przyrodniczych połączonych z wysoko rozwiniętą technologią, która ingeruje w rozmaite formy życia na poziomie molekularnym.

²⁰ Innym kwiatem-mieszańcem, popularnym w przydomowych ogrodach jest pierwiosnek *Primula kewensis*. Hybrydę tę wyhodowano w 1912 roku w ogrodzie botanicznym Kew Gardens z gatunków: *Primula floribunda* i *Primula verticillata*. Proces hybrydyzacji został udokumentowany przez: L. Digby, *The cytology of Primula kewensis and of other related Primula hybrids*, 1912, Ann. Bot. 26: 357-388. W tym miejscu warto przypomnieć, że na przełomie XIX i XX wieku mieszanie gatunków oraz odmian roślin było częstym przedmiotem eksperymentów naukowych dotyczących płciowości, dziedziczenia cech, użyskiwania nowych właściwości czy form przystosowania. Na takie eksperymenty swoich kolegów wielokrotnie powołuje się Karol Darwin w pracy *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*. Zob. K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, na podstawie przekł. S. Dicksteina i J. Nusbauma, przedm. J. Weiner, Warszawa 2009, s. 10-11, 229-261.

²¹ Por. M. Popczyk, *Przemysław przyrodę*, „Kultura Współczesna” 2011, nr 1, s. 22.

Podsumowanie – ku nowej koncepcji przyrody(i)kultury

Żyjący na przełomie XVII i XVIII wieku filozof historii Giambattista Vico w *Nauce nowej*²² wyraził pogląd, że człowiek może poznać tylko historię jako świat społecznych konstrukcji (np. prawo, sztukę, relacje społeczne, czyli to, co dziś określamy mianem kultury), gdyż tylko te są jego dziełem, natomiast procesy przyrodnicze, będące dziełem Boga, postrzegał jako niepojęte dla człowieka. Od XX wieku świata ludzkich konstrukcji i przyrody nie sposób już jednak rozpatrywać jako oddzielnych procesów. Ludzie, rozszczepiając jądro atomowe, sami zainicjowali proces przyrodniczy, a za sprawą Wielkiego Zderzacza Hadronów inicjują powstawanie cząstek elementarnych, których badanie umożliwia lepsze poznanie naszego wszechświata. Za Hannah Arendt można powiedzieć, że technika tak znacząco przekształciła otaczający nas świat, że wydaje się ona „procesem biologicznym na wielką skalę”²³. Jeśli w połowie XX wieku fizykowi Wernerowi Heisenbergowi świat jawił się już tak kompletnie przetworzony przez człowieka, że niejako wszędzie napotykał on siebie samego²⁴, to tym bardziej dziś, w dobie biologii syntetycznej, inżynierii genetycznej, ingerencji w rozmaite formy życia na poziomie molekularnym, patrząc na otaczający nas świat, nie tyle podziwiamy dzieło natury, ile raczej wytwory ludzkiej inteligencji, wiedzy oraz umiejętności. Czyż nie jest więc tak, że odpoczywając w przydomowych ogrodach lub na ukwieconych tarasach w otoczeniu genetycznie zmodyfikowanych pierwiosnków, petunii i setek gatunków róż, ponownie spotykamy siebie samych? Czy kwiaty te, ze względu na swe nie-naturalne pochodzenie, nie powinny być raczej wystawiane – jak Edunia Eduarda Kaca – w galeriach sztuki lub muzeach nauki? W świetle tych pytań Edunię można traktować jako projekt i artystyczny, i edukacyjny. Przypomina nam zarówno o naszym pochodzeniu, o tym, że wyewoluowaliśmy ze zwierzęcych i roślinnych form życia, jak i o tym, że sami już od dawna jesteśmy wytwórcami przyrody. Przede wszystkim uświadamia nam, że mówienie w dzisiejszych czasach o przyrodzie i kulturze jako dwóch oddzielnych sferach traci zasadność.

Z tych powodów pojawiają się propozycje terminologicznego przeformułowania przyrody – kultury, by pokonać mocno zakorzeniony w ludzkim myśleniu dualizm. Przykładowo, Donna Haraway, wskazując na re-

²² G. Vico, *Nauka nowa*, oprac. i wstęp S. Krzemień-Ojak, przeł. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.

²³ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa 1994, s. 326.

²⁴ W. Heisenberg, *Ponad granicami*, Warszawa 1979.

lacyjny charakter związków między ludźmi, przyrodą i technologią posługuje się w swych tekstach pojęciami naturakultura oraz technonauka (pisanymi jako jeden wyraz)²⁵. Nawet jeśli propozycja ta nie jest zbyt rewolucyjna – wszak nadal mamy tu do czynienia z odwołaniem do *nature* i *culture* oraz *technology* i *science* – to jednak zmiana zapisu prowokuje czytelników do nieco innego, właśnie nie-dualistycznego określania ludzkiego bytu w splocie z ożywioną oraz nieożywioną przyrodą.

²⁵ D. Haraway, *How Like a Leaf. An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*, <<http://www.lynnrandolph.com/essays/haraway-1.html>> [25.01.2012]. Na ten temat zob. także M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*, s. 58-60.